

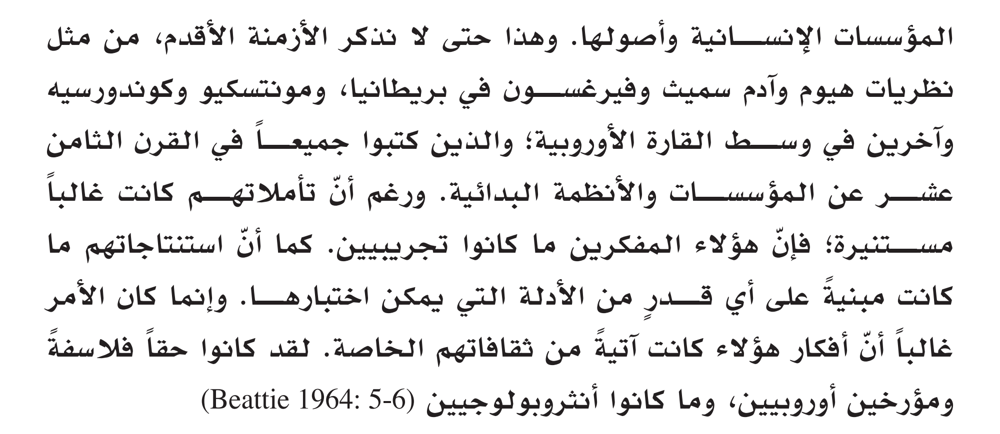
نظريات الدين*

روبرت سيغال

ترجع أقدم نظريات الدين إلى ما قبل زمن الفلاسفة السقراطيين. أما النظريات الحديثة في هذه المسألة فأتت غالباً من التخصصات الحديثة في العلوم الاجتماعية: الأنثروبولوجيا، والسوسيولوجيا، وعلم النفس، والعلوم السياسية، والاقتصادات. أما النظريات ما قبل الاجتماعية فأتت في الغالب من الفلسفة وكانت تأمليةً وجدلية أكثر من كونها تجريبيةً في طبيعتها. وما يذكره John Beattie عن النظريات الأنثروبولوجية الحديثة في الثقافة، يمكن أن يعدَّ نظرياتٍ في الدين. وكذلك الأمر مع النظريات من العلوم الاجتماعية الأُخرى أيضاً:

كانت التقارير من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من جانب المبشرين والرحّالة في إفريقيا، وأميركا الشمالية، والباسيفيك، والنواحي الأُخرى ـ هي التي أمدتنا بالمادة الخام التي تأسست عليها الأعمال الأنثروبولوجية المكتوبة في النصف الثاني من القرن الماضي. وقبل ذلك كان هناك بالطبع كثير من الأفكار عن

* فصل من كتاب: Robert A. Segal: Theories of Religion; in The Study of Religion. Ed. John Hinnels. 2010. PP. 75-93 ترجمة رضوان السيد.



المؤسسات الإنسانية وأصولها. وهذا حتى لا نذكر الأزمنة الأقدم، من مثل نظريات هيوم وآدم سميث وفيرغسون في بريطانيا، ومونتسكيو وكوندورسيه وآخرين في وسط القارة الأوروبية؛ والذين كتبوا جميعاً في القرن الثامن عشر عن المؤسسات والأنظمة البدائية. ورغم أنّ تأملاتهم كانت غالباً مستنيرة؛ فإنّ هؤلاء المفكرين ما كانوا تجريبيين. كما أنّ استنتاجاتهم ما كانت مبنيةً على أي قدرٍ من الأدلة التي يمكن اختبارها. وإنما كان الأمر غالباً أنّ أفكار هؤلاء كانت آتيةً من ثقافاتهم الخاصة. لقد كانوا حقاً فلاسفةً ومؤرخين أوروبيين، وما كانوا أنثروبولوجيين (Beattie 1964: 5-6)

الأصل والوظيفة:

إنّ نظرية الدين تحاول في الحقيقة الإجابة عن سؤالين اثنين: ما هي الأصول، وما وظيفة الدين أو وظائفه؟ ولا شك أنّ مفرد «الأصل» مثير للتساؤلات؛ لأنه يمكن أن يشير إلى تاريخ الدين أو إلى بدايات الدين. يمكن أن يشير إلى أين ظهر الدين للمرة الأولى، أو إلى ظروف النشأة والتطور. وبحسب المعهود فإنّ نظريات القرن التاسع عشر كانت جميعاً معنيةً بالأصل؛ بينما ركّزت نظريات القرن العشرين على وظيفة الدين أو وظائفه. لكنّ الأصل هنا يعني **الأصل** التاريخي. نظريات القرن التاسع عشر إذن تبحث عن بداية الظهور، بينما تبحث نظريات القرن العشرين عن الفعالية. والأكثر من ذلك فإنّ نظريات القرن التاسع عشر، ما كانت تُعنى بزمنٍ معين أو مكانٍ معين، مثل جنة عدن، بل المراحل الأُولى في الدين؛ أيّ زمان، وأي مكان.

إنّ أسئلة الدين الحاضر ووظائفه مترابطة. وهناك نظريات قليلة تبحث أو تقوم بتأملات عن تكرر ظهور الدين فقط، أو عن وظيفته فحسْب. وفي العادة فإنّ الإجابة عن السؤالين تلبي ضرورات معينة، يطرحها الدين، كما أنها تخدم في فهم الفعالية لدين معين. وتختلف النظريات في معنى الحاجة أو الضرورة. إنّ النظريات التي تركّز على تمظهرات الدين فقط، أو على وظيفته فقط إنما تنسب أصل الدين إلى حَدَثٍ معين أو تجعل الوظيفة نتاجاً

جانبياً. وهذا يعني أنّ **الحدث** أو **النتاج الجانبي** يشير إلى المعنى، وليس إلى النهايات. لكنّ الدين ـ سواء أكان حديثاً في نشوئه أو مُصادفةً في وظائفه ـ إن لم يكن يلبي حاجةً معينةً؛ فإنه لن يبقى، كما أنّ ظهوره أو إعادة ظهوره لن تتكرر. ومع ذلك يبقى أنّ الأصل والوظيفة هما أمران مختلفان. والمجادلة في أنّ هذا الدين أو ذاك إنما يلبي حاجة تعني الوقوع في خطل التأكيد على النتيجة وليس الأصل.

إنّ كلاً من الأصل والنتيجة يمكن تقسيمها إلى قسمين: ليس فقط **لماذا**، ولكن كيف يتمظهر الدين أو يعمل. أما شرح نهايات الدين أو مصائره؛ فإنّ النظريات لا تشرح ذلك بشكلٍ آلـيٍ؛ فبعض النظريات تشرح كيف يظهر الدين، بينما تشرح أُخرى كيف يعمل الدين. ويمكن أن تشمل النظرية أو الفرضية الأمرين معاً. ومع ذلك فهناك نظرياتٌ لا تعالج الأمرين! وعلى سبيل المثال فإنّ E.B. Tylor (1871) والذي يركّز على الأصل ـ شأن مفكري القرن التاسع عشر ـ يؤسس الدين على مشاهدات وتأملات **البدائيين** بشأن حضور الأموات، والظهورات في الأحلام والرؤى عن أشخاصٍ يعيشون في أماكن نائية. أما «لماذا» يكون «الأصل» هو انشغالٌ لدى هؤلاء فإنه يبدو في الحاجة المستجدة وليس في الفطرة. أما «كيف» بشأن الأصول، فإنه عمليةٌ في الملاحظة والقياس والتعميم. وبشكلٍ مستقلٍ أحدهما عن الآخر؛ فإنّ البدائيين ـ ولهذه الأسباب ـ ينتجون الدين أو ينتهون إليه. وفي المراحل اللاحقة للإنسانية؛ فإنّ الناس لا ينتجون الدين بل يتوارثونه عن أجدادهم البدائيين. إنهم يحترمون الدين؛ لأنه يظل مُرضياً لهم أيضاً في فهم الملاحظات والتجارب. وبشكلٍ مشابهٍ فإنّ الدين يتغيّر ليس بسبب الحاجة للتغيير، بل لأنّ المؤمنين تتغير لديهم مفاهيم الإله. إنّ الدين يعطي مكانةً للعلم ليس بسبب الحاجة للتغيير؛ بل لأنّ العلم يعرض حلولاً أفضل، فتزداد حالة الرضا. أما «**اللماذا**» في حالة

> **إنَّ نظرية الدين تحاول في الحقيقة الإجابة عن سؤالين اثنين: ما هي الأصول، وما وظيفة الدين أو وظائفه؟ ولا شك أنّ مفرد «الأصل» مثير للتساؤلات؛ لأنه يمكن أن يشير إلى تاريخ الدين أو إلى بدايات الدين.**

الوظيفة فهي مثل «اللماذا» في الأصل: الحاجة إلى شرح أو فهم الملاحظات أو المشاهدات. والواقع أنّ Tylor يتجاهل سؤال الكيف.

الحقيقة:

إنّ معظم نظريات القرن العشرين ترى أنّ سؤال الحقيقة في الدين إنما يقع خارج مجال العلوم الاجتماعية، وهناك استثناءٌ وحيدٌ يتمثل في السوسيولوجي بيتر برغر. والذي كان مستعداً لاستعمال نظريته لتأكيد حقيقة الدين في كتابه: شائعة الملائكة (1969). وما تردد معظم فلاسفة القرن التاسع عشر في اتخاذ موقف من حقيقة الدين؛ لكنهم بنوا موقفهم من خلال الفلسفة، وليس من خلال العلوم الاجتماعية. وبدلاً من أن يؤسسوا حقيقة الدين على أصله ووظيفته، أسسوها على أصل مستقل. وبذلك فقد تجنبوا إمكانية الوقوع في الخطل الذي أسميه الخطل الوظيفي: إنّ الأصل أو الوظيفة للدين تُبطل ـ بالضرورة ـ حقيقة الدين. بَيْدَ أنّ سيغموند فرويد في كتابه: مستقبل وهم (نشرة 1964) قدم طريقةً في استخدام أصل الدين من أجل الوقوف في وجه حقيقة الدين. أما الفيلسوف وعالم النفس وليم جيمس فإنه حاول استعمال الوظيفة أو الفعالية في الروحانية الدينية ليثبت حقيقة التصوف الديني دون الوقوع في حبائل الخطل الوظيفي.

نظريات من الدراسات الدينية:

إنّ الفارق البارز في نظريات الدين حصل بين أولئك المنظّرين ذوي الخلفية في العلوم الاجتماعية، والمنظّرين الذين أتوا من الدراسات الدينية ذاتها. أما نظريات علماء الاجتماع فتحيل أصل الدين ووظائفه على مسائل غير دينية. فالحاجة إلى الدين التي تتطلّب التلبية يمكن أن تكون أي شيء؛ يمكن أن تكون مادية؛ مثل الطعام أو الصحة أو الازدهار، أو تكون غير محسوسة، من أجل الشرح والفهم؛ مثلما يذهب لذلك Tylor، أو لإكمال المعنى؛ كما في الأديان العليا عند ماكس فيبر. وقد تكون الحاجة ظاهرةً لدى الأفراد أو لدى قسم من المجتمع. وفي سبيل إرضاء الحاجة يكون ذلك وسيلةً لتحقيق غايات دنيوية.

وعلى العكس من ذلك؛ فإنّ النظريات الآتية من الدراسات الدينية تذهب إلى أن أصول الدين ووظائفه هي دينيةٌ أيضاً. فالحاجة إلى الدين هي للتجربة مع اللّٰه. وفي الحقيقة هناك نظريةٌ رئيسةٌ لدى علماء الدين أو علماء الدراسات الدينيــة. وأتباع هذه النظرية هــم أمثال ماكس مولــر M. Müller و C.P. Tiele و Gerardus Van der Leauwe ورافاييــل بيتاســوني Raffaele Pettazzoni، ويواخيم ڤاخ ومرسيا إلياد[1]. والدين لدى كل علماء الدين هؤلاء يحضر ليؤمّن علاقةً مع اللّٰه، ومثلما هو الحال لدى كثرة من علماء الاجتماع؛ فإنّ علماء الدين يقصرون اهتمامهم على أصل الدين ووظيفته، ويُعرضون عن البحث في مسألة الحقيقة. فمثلما يــوكل علماء الاجتماع مبحــث الحقيقة إلى الفلاسفة، يوكله علماء الدين إلى اللاهوتيين.

يقول علمــاء الدين: إنّ الإنســان يحتاج إلى صِلةٍ بــاللّٰه، وهذا هدفٌ بحــد ذاته. إنّ البشــر يحتاجــون إلى علاقةٍ باللّٰه؛ لأنهــم يحتاجون إلى علاقةٍ باللّٰه. أما السؤال (لماذا يحتاج الناس إلى الدين) فإنه يشــكّل خروجــاً عن الموضــوع. إنّ اللقاء باللّٰه يمكن أن يجلب ســلاماً إلى النفس، وينجز أموراً أُخــرى جانبية؛ لكــنّ الحاجة تظلُّ قائمةً في اللقاء ذاته. فالحاجة هنا تُعدُّ أساســيةً مثل الحاجة إلى الغــذاء أو الماء. ودون العلاقة باللّٰه فإنّ الإنســان لن يموت؛ لكنه سيبقى مزعزعاً. وبسبب الحاجة إلى اللّٰه؛ فإنه لا شــيء دنيوياً يمكــن أن يكونَ بديــلاً للدين. ويمكــن أن تكون هناك تعبيرات دنيوية أو شبه دنيوية، لتصوُّر الدين. لكنْ يبقى أنه ليس هناك شيء دنيوي يمكن أن يكونَ بديــلاً للدين. وعلماء الدين لا يعــدّون الحاجة للإله فردية أو خاصة، بل يرونها كونية. ولكي يدللوا على عالمية الدين يشــيرون إلى حضوره، حتى لدى أولئك الذين يصرحون بأنهم لا يؤمنون بشيء.

إنَّ اللقاء باللّٰه يمكن أن يجلب سلاماً إلى النفس، وينجز أموراً أُخرى جانبية؛ لكنّ الحاجة تظلُّ قائمةً في اللقاء ذاته، فالحاجة هنا تُعدُّ أساسيةً مثل الحاجة إلى الغذاء أو الماء، ودون العلاقة باللّٰه فإنّ الإنسان لن يموت؛ لكنه سيبقى مزعزعاً.

1 ما ذكرت هناك رودلف أوتو (صاحب كتاب: المقدس)؛ لأنه لا يتعرض لنظرية الدين، بل يعرِّف الدين بأنه ببساطة التلاقي مع اللّٰه.

ولكي نكونَ دقيقيــن نذكر أنّ هنــاك صيغتين لنظرية الديــن لدى علماء الدراسات الدينية. الصيغة الأولى هي تلك التي وصفناها: أصل الدين في فطرة الإنسان، الذي يبحث عن علاقةٍ باللّٰه. والنموذج لهذه الصيغة للنظرية هو مرسيا إلياد، الذي يؤكّد على التوق للّٰه، أو بحسب تعبيره هو التطلع إلى «المقدَّس»: «ولأنّ الإنسان المتدين لا يستطيع العيش إلّا في أجواء القداسة، يكون علينا أن نتوقّع وجود عــددٍ كبيرٍ من التقنيات للمجال المقــدس» (Eliade 1968: 28). إنّ الأمكنة المقدسة أو المجالات هي وســيلةٌ للقاء اللّٰه؛ فالأمكنة المقدسة ـ مثل الكنائس والمســاجد ـ إنما بُنيت في الجهات حيث يُعتقدُ بأنّ اللّٰه حاضرٌ فيها؛ فقــد كان الافتراض أنه حيــث كان هناك ظهــورٌ إلٰهي مرة؛ فإنــه جلَّ جلاله ـ وبمقتضى قدرته الكلية ـ ســيعاودُ الظهور. أما الزمان فهو الوســيلة الأُخرى للظهور الإلٰهي، ولذلك هناك أوقاتٌ مقدســة للتقابل مع اللّٰه. والأساطير التي تصف عملية الخَلْق الإلٰهــي لظواهر مادية واجتماعية تُعيدُ الإنســان إلى زمن الخَلْق؛ حيث جرى الاعتقاد بأنّ اللّٰه كان قريبــاً جداً: «والآن، فإنّ الذي حصل في البدء كان أنّ المقدس أو شــبه المقدس كان فاعلاً على الأرض.. والإنسان يرغب في استعادة حضور اللّٰه... اســتعادة الزمن الأُسطوري الذي يراد تفعليه، أي استحضار الزمان الذي تقدَّس بحضور اللّٰه» (Eliade 1968: 92).

إنّ هــذه الصيغة لنظريــة الدين لدى علمــاء الدراســات الدينية تتجاوز مسألة وجود اللّٰه؛ فالنظرية ملتزمةٌ فقط بوجود الحاجة إلى اللّٰه، وليس بوجود اللّٰه. وهذه الطُرفة تأتي من ادعاء علماء الدين أنه بالفعل يلبي الحاجة ـ إنما لماذا يكون عليهم الدفاع عــن الدين؟ ـ لذا فإنّ اللّٰه يجــب أن يوجد. وهكذا يثبت أن علماء الدين لاهوتيون أيضاً؛ بَيْدَ أنّ التأكيد يبقى على الاحتياج ذاته.

أمّا الصيغة الأُخرى لنظرية علماء الدين فيمثّلها مولر Müller، والذي لا يرى أنّ أصــل الدين هو في الحاجــة إلى اللّٰه، بل هو فــي التجربة مع اللّٰه. وعلى أيّ حال، فمهما كانت التجربة مع اللّٰه ضروريةً للكمال الإنســاني؛ فإنّ الدين ليس أساسه في البحث عن اللّٰه، بل في تجربةٍ غير متوقَّعة للقاء باللّٰه. ويضرب مولر مثلاً بالشــمس والظواهــر الكونية الأُخرى، بوصفها المشــهد الرئيس، حيث يجري اللقاء مع اللّٰه أو مع اللانهائي: «ذلك أنّ شروق الشمس

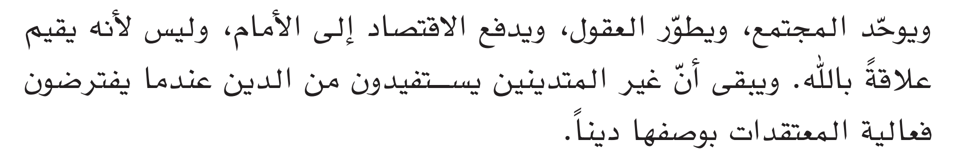
هو وحي الطبيعة، الذي يوقظ في العقل الإنساني الإحساس بالتعلّق أو بالتبعية؛ الإحساس بالعجز، أو الأمل، أو الفرح والإيمان بالقوى العليا، والتي هي مصدر كل حكمة، مصدر ونبع كل الأديان» (Müller 1867: 96).

إنّ الصيغتين السالفتي الذكر لنظرية علماء الدين تتلاقيان؛ فالتوقُ للقاء اللّه يمكن أن يحدث من خلال لقاءٍ غير متوقَّع. واللقاء غير المتوقع يمكن أن يقود إلى لقاءاتٍ أُخرى. ومع ذلك فإنّ المقاربة تبقى مختلفة. فهناك من يتحدث عن الحاجة، بينما يتحدث الآخر عن التجربة. والحق أنّ استنباط أصل الدين من الحاجة إليه، يجعل من نظرية علماء الدين قريبةً من نظرية علماء الاجتماع؛ وذلك لأنّ الطرفين يصيران في النهاية إلى المعنى ذاته.

هناك عددٌ من علماء الاجتماع يرون الدين عاملاً مهماً في إنجاز وظائف غير دينية، بل إنّ بعضهم يرى فيه العامل الرئيس في صنع تلك النتائج والآثار.

النظريات الاجتماعية العلمية:

يؤكد علماء الدين أن علماء الاجتماع يذهبون إلى أنّ الدين يملك وظائف غير دينية، ويبدون غير مهتمين بالدين بحدّ ذاته. بَيْدَ أنّ هذا التأكيد غير صحيح؛ فعلماء الاجتماع مهتمون بالدين بسبب قدرته على إنتاج آثار أنثروبولوجية وسوسيولوجية ونفسية واقتصادية. وهناك عددٌ من علماء الاجتماع يرون الدين عاملاً مهماً في إنجاز وظائف غير دينية. بل إنّ بعضهم يرى فيه العامل الرئيس في صنع تلك النتائج والآثار. والأكثر من ذلك؛ فإنّ الدين لكي ينتج آثاراً غير دينية ينبغي أن يكون ديناً حقاً. فالدين يملك من القوة التي تُقنع أتباعه بقبول اللامساواة الاجتماعية، إمّا زعماً بأنّ اللّه يريد اللامساواة، أو لأنه سيُزيل ذلك التفاوت الظالم، أو أخيراً لأنّ تلك اللامساواة هي شأن دنيويٌّ هيِّن. ولولا الإيمان لما كانت للدين نتائج اجتماعية. ولا ينبغي الإنكار ـ من جهةٍ ثانية ـ أنّ العلوم الاجتماعية تقبل أو ترفض الدين بسبب آثاره السوسيولوجية والنفسية والاقتصادية. وما لا شكّ فيه ـ من جهةٍ ثالثة ـ أنّ الاجتماعيين يعجبون بالدين عندما ينتج الثقافة،



ويوحّد المجتمع، ويطوّر العقول، ويدفع الاقتصاد إلى الأمام، وليس لأنه يقيم علاقةً بالله. ويبقى أنّ غير المتدينين يستفيدون من الدين عندما يفترضون فعالية المعتقدات بوصفها ديناً.

ومن جهةٍ ثانية؛ فإنّ علماء الاجتماع يرون أنّ الدين يؤثر بوصفه عاملاً مستقلاً، أو باعتبار أنه يؤثر في أمرٍ آخر. لكنّ الدين يؤثر بوصفه عاملاً مستقلاً. وإذا لم يكن الدين فاعلاً مستقلاً في تأثيراته ـ لأنه كان في الأصل متغيراً تابعاً ـ فلن يكون هناك عاملٌ مستقلٌّ في أي ظاهرة.

نظريات علماء الاجتماع المعاصرين:

يؤكد علماء الدين غالباً أنّ علماء الاجتماع المعاصرين ـ بخلاف اجتماعيي القرن التاسع عشر ـ عادوا لموافقة علماء الدين في نظريتهم. ولذا فإنّ أهل الدراسات الدينية يعدُّون علماء الاجتماع الديني المعاصرين بين المؤمنين المتأخرين! والشخصيات التي تُعدُّ من هؤلاء المؤمنين (من المعاصريين) هم أمثال ماري دوغلاس (1966، 1973)، وڤيكتور تيرنر (1967، 1968)، وكليفورد غيرتز (1973، 1983)، وروبرت بللا (1970)، وبيتر برغر (1967، 1969))، وإريك إريكسون (1958، 1969). ويوضع علماء الاجتماع هؤلاء في مواجهة القُدامى مثل تايلور (1871)، وفريزر (1922)، ودوركهايم (1965)، ومالينوفسكي (1925)، وفرويد (1950)، ويونغ (1938)، وماركس (1957). ما هو الفرق بين علماء الاجتماع الكلاسيكيين والآخرين المعاصرين؟ إنّ الفروق لا تكمن في النظر إلى أهمية الدين. فالكلاسيكيون يرون الدين ظاهرةً مهمةً ولا يختلفون في ذلك عن المعاصرين. وقوة الدين هي التي دفعتهم لإنشاء نظريات حول الدين. ومثل ذلك فإنّ الفروق لا تكمن في النظر إلى فعالية الدين. ففي حين يرى فريزر وفرويد وماركس أنّ الدين شديد الضرر، يرى تايلور ويونغ ودوركهايم أنه شديد النفع. فبالنسبة للثلاثة الأوائل فإنّ الدين هو من أفضل الظواهر وأكثرها إيجابية. بينما يرى دوركايم أنه أفضل الوسائل لتحقيق أغراض مفيدة. أما علماء الاجتماع المعاصرون فإنهم لا يعطون الدين أهميةً أكبر.

إنّ الفروق بين علماء الاجتماع الكلاسيكيين والمعاصرين ينبغي أن يكونَ في طبيعة الوظائف التي يخدمها الدين. فبخلاف الكلاسيكيين الذين يعدّون وظائف الدين غير دينية؛ فإنّ المعاصرين يرون في النتائج والآثار شأناً دينياً أيضاً. لكنْ هل هذا صحيحٌ بالفعل؟ في حين يرى علماء الدين أنه يمثل تَوقاً وشوقاً إلى اللّه، فإنّ علماء الاجتماع المعاصرين يرونه أحد العوامل الأكثر أهميةً وفعاليةً في إكساب الحياة معنىً. لكن حتى لو كان العامل الوحيد في إعطاء الحياة معنىً؛ فإنه يظلُّ ـ في أهدافه وآثاره ـ غير ديني. فعند دوغلاس يحتاج البشر إلى إدراكٍ ملموسٍ في اكتمال المعنى، إنهم يحتاجون لتنظيم تجاربهم. أما عند تيرنر وغيرتز وبللا وبرغر وإريكسون فإنّ البشر يحتاجون إلى اكتمال معناهم الوجودي. يحتاجون إلى الشرح، والاستمرار، والتسويغ لتجربتهم أو تجاربهم. والقول: (إنّ الدين يعطي الوجود معنىً مكتملاً) ليس رأياً جديداً، بل يعود على الأقل إلى زمن ماكس فيبر في مطالع القرن العشرين، والذي على أي حال يركّز الحاجة للدين في الأديان العليا (نشرة تيرنر 1963: الفصل الرابع، 8 ـ 13). لكنْ حتى لو كانت الوظيفة جديدةً؛ فإنّ الحاجة لذلك تبقى غير دينية. وهكذا فإنّ الفرق أو الانقسام بين نظريات الاجتماعيين ونظريات علماء الدين يبقى حاضراً.

كل النظريات الاجتماعية لا تفي الدينَ حقَّه؛ لأنها ترى أنه ـ في أصوله ووظائفه ـ يعمل لغايات غير دينية، وهكذا فهم يخطئون في فهم طبيعة الدين، فيبقى أنّ نظرية علماء الدين هي وحدها التي تفهم طبيعة الدين.

أدلة علماء الدين:

كيف يدلل علماء الدين على صحة رؤيتهم؟ إنهم يميلون إلى التدليل بمناهج سالبة. فهم يتحدثون عن عدم ملاءمة النظريات الاجتماعية، والتي ينبغي إصلاحها بالإضافات المعاصرة. فكل النظريات الاجتماعية لا تفي الدينَ حقَّه؛ لأنها ترى أنه ـ في أصوله ووظائفه ـ يعمل لغايات غير دينية. وهكذا فهم يخطئون في فهم طبيعة الدين، فيبقى أنّ نظرية علماء الدين هي وحدها التي تفهم طبيعة الدين.

إنّ الواقع أنّ نظريات الاجتماعيين لا تخطئ في فهم الطبيعة الدينية للدين. بل على العكس، إذ هم يقولون بالطبيعة الخاصة للدين. والطبيعة هذه هي بداية نظريتهم في الدين. إنهم لا يخطئون في نسبة صلاة المصلين إلى طبيعة الدين الدينية، وكذلك الأضحية، بل والقتل في سبيل الله. ويقول الاجتماعيون: إنهم واثقون من الطبيعة الدينية لهذه الأفعال. أما السؤال الذي يوجّهه الاجتماعيون لأنفسهم ولغيرهم، فإنه يبدأ بلماذا. وبذلك تكون الطبيعة الدينية للدين هي بداية البحث، لكنها لا تكون هي النهاية. وإذا لم يفهم الاجتماعيون أو أنكروا ذهاب المسيحيين إلى الكنائس، وابتهالاتهم الدينية، وتناولهم للقربان المقدس، وقراءتهم للإنجيل، ونذر حياتهم لله، وكلُّ ذلك لأنهم يؤمنون بالله ـ فإنّ الاجتماعيين هؤلاء يُتركون دون شيء يحتاج منهم إلى تفسير. إنّ التدين يبقى الشغل الشاغل لعلماء الاجتماع، وهم بعيدون كل البعد عن إهماله.

وفي مواجهة علماء الاجتماع وغيرهم يكتب مرسيا إلياد ـ فيلسوف الدين البارز ـ هذه الرسالة التي صارت شهيرة:

«**إنّ الظاهرة الدينية يمكن أن تُدرك بدقة إذا دُرست في مجالها الخاص، وهذا يعني إذا دُرست بوصفها أمراً دينياً. أما محاولات الإدراك لجوهر الدين استناداً إلى أمور سايكولوجية أو فسيولوجية أو سوسيولوجية أو اقتصادية أو اجتماعية ـ فهو خطأٌ محض**» (Eliade 1963, P. XIII).

بَيْدَ أنّ إلياد يخلط الوصف بالشرح، وهذا حتى لا نذكر أنه يخلط الوصف بالميتافيزيقا (الجوهر). ما من عالم اجتماع إلّا ويفهم الدين بوصفه ديناً. ومن أجل ذلك تحضر التخصصات الفرعية: أنثروبولوجيا الدين، وسوسيولوجيا الدين، وسيكولوجيا الدين، واقتصادات الدين. وما كانت هناك نظرياتٌ في الدين للاجتماعيين لتقومَ لولا الاعترافُ بخصوصيات التجربة الدينية. بَيْدَ أنّ الاعتراف بالدين ديناً لا يعني فهمَ الدين كدينٍ فحسْب. يذهب المسيحيون إلى الكنيسة بوصفهم مؤمنين متدينين. لكنهم يذهبون أيضاً بوصفهم «مجموعة». ويفرّق الاجتماعيون بين الجماعة الدينية والجماعات أو المجموعات الأُخرى مثل فريق الكُرة، أو الأُسرة أو العصابة؛ لكنهم يدرسون كل تلك الجماعات ـ بما فيها الجماعة الدينية ـ بوصفهم: مجموعة اجتماعية.

ومن ناحيةٍ أُخرى؛ فإنّ أي تعريفٍ اجتماعي للدين لن يكون جامعاً مانعاً. فكل التفسيرات الاجتماعية تصل إلى نقطةٍ لا بد أن تتوقف عندها. وهي النقطة التي تفترق عندها **الجماعة** الدينية عن كل مجموعةٍ أُخرى. لكنْ هناك فرق بين إقامة حدود للتفسيرات الاجتماعية للدين، وإقرار المقاربة الاجتماعية للدين. فالعلوم الاجتماعية تظل معنيةً بالدين بقدر عنايتها بأي جماعةٍ أو مجموعة وبحثها. ويرجع إلى علماء الاجتماع لتقرير مدى تشكيل هذا الدين أو ذاك جماعةً تستحق البحث والتحليل. ولذا فإنّ الاجتماعيين ينبغي الترحيب بمقارباتهم وليس إدانتها؛ لأنهم يحاولون قراءة الدين من الناحية الاجتماعية. وعدم قدرة الاجتماعيين على الإحاطة بالظاهرة الدينية توضّح الحدود والإمكانيات، وليس فشل علماء الاجتماع الديني.

إنَّ الظاهرة الدينية يمكن أن تُدرك بدقة إذا دُرست في مجالها الخاص، وهذا يعني إذا دُرست بوصفها أمراً دينياً، أما محاولات الإدراك لجوهر الدين استناداً إلى أمور سايكولوجية أو فسيولوجية أو سوسيولوجية أو اقتصادية أو اجتماعية ـ فهو خطأٌ محض.

وسيعود علماء الدين للقول: إنّ محاولات الاجتماعيين لفهم الدين اجتماعياً تبقى محاولات فاشلة؛ وذلك لأنّ أصل الدين ووظيفته كلا الأمرين لا يُفهمان إلّا دينياً. وإن لم يكن ذلك فإنّ الدين يتوقف عن أن يكونَ ديناً، ويصبح مجتمعاً. لكنّ هذا الترداد ـ الذي يتكرر كأنه مسلَّمة ـ يخطئ الهدف. فلا أحد ينكر أنّ الدين يتكون من اعتقادات وممارسات تتوجه نحو اللّه، وليس نحو المجموعة أو الجماعة. بَيْدَ أنّ دوركايم لا يتوقف عن محاولة إثبات أنّ التوجه إلى اللّه بالاعتقاد والتعبد لا يتناقض مع المشاركة الفردية للجماعة في حياتها الاجتماعية. هو يذهب إلى أنّ الأفراد عندما يجتمعون من أجل أداء الممارسات الدينية؛ فإنّ تجاوباً وتأثيراً يحدث بين اعتقاد الانجذاب إلى اللّه، وواقع الامتلاك من جانب الجماعة. ومع ذلك كلّه؛ فإنّ دوركايم لا ينسب أصل الدين خالصاً إلى تجربة الجماعة. فالجماعة في النهاية ليست هي اللّه، لكنها جماعةٌ مُشبهةٌ للقوة الإلٰهية. وهكذا فمفهوم اللّه وممارسات الجماعة يولدان معاً

أو يمتزجان[1]. وصحيح أنّ دوركايم يعرض فهمه للدين بوصفه ضرورياً؛ لكنه لا يقول: إنه شاملٌ أو كافٍ أو حصري. بل لا بد من خطوةٍ لا تقوم بها العلوم الاجتماعية من الجماعة إلى الله. لكن من جهةٍ ثانية؛ فإنّ الاعتراف بدينية الدين لا يعني أنه ليس هناك في الدين ما يمكن الحديث عنه غير التدين ومظاهره وآثاره. وهكذا بالنسبة لدوركايم ينبغي دراسة الدين من الناحية الاجتماعية والأُخرى الدينية ـ مع غلبة الطابع الاجتماعي. ولدى كل علماء الاجتماع فإنّ هذا صحيح، ويبقى أن المقاربة الشاملة للدين ـ إضافة إلى مقاربة العوامل السوسيولوجية والأنثروبولوجية والسيكولوجية والاقتصادية ـ ينبغي أن تقترن بدراسة وتقدير العامل الديني البحت.

إنّ رسالة علماء الدين النهائية تتمثّل في المطالبة بالاتّساق. فإذا كانت الآثار دينية؛ فإنّ الأصول تكون دينية. ولا بد أن يكون هناك اتساقٌ بين الأصل والأثر. فالعلة السوسيولوجية لا تستطيع أن تنتج غير أثرٍ سوسيولوجي. ولذا فإن الشرح السوسيولوجي يصبح عملاً على المجموعة أو الجماعة، وليس على الدين.

لكنّ هذه الرسالة أيضاً تخطئ الهدف. بالطبع ينبغي أن يكون هناك اتساقٌ بين الأصل والأثر أو بين السبب والنتيجة. فالأسباب ينبغي أن يكون بينها وبين النتائج شَبَهٌ لتقوم الصلة الضرورية بين الأصل والأثر. بَيْدَ أنّ المقاربة السوسيولوجية للدين تحصر عملها في الآثار السوسيولوجية، ولا تدعي نفي أو إنكار العوامل الأُخرى. والإجابة بأنّ العوامل السوسيولوجية هي عوامل اجتماعية وليست دينية: ترتكب خطأً مزدوجاً؛ إقصاء الوسائل، وجعل السؤال عبثياً. فالبُعد السوسيولوجي للدين ليس شيئاً آخر خارجاً عن الدين. إنه حديثٌ عن وجه من وجوه أو تأثيرات الدين. وعندما نقصُرُ الدين على جوانبه الدينية البحتة؛ فإننا نرفض السؤال البدهي: ما هي طبيعة الدين؟

ولكي نكون منصفين فإنّ الزعم بأنّ السوسيولوجيا تستطيع الإحاطة

---

1 ـ والأكثر من ذلك أنّ المجموعة تجتمع معاً لأسبابٍ دينية، أو كما قال دوركايم: «لإقامة شعيرةٍ دينيةٍ» (دوركايم 1965: 246).

بالدين فهماً وشرحاً؛ يعني أنّ السوسيولوجيا تستطيع الإجابة على مسائل غير سوسيولوجية. لكنّ هذه الحجة غير ملائمة أيضاً. فالسوسيولوجيا تأخذ ظواهر أو مسائل غير سوسيولوجية من الدين وتحولها إلى سوسيولوجيات تستطيع أن تكون مسؤولةً عنها. فدوركايم ـ على سبيل المثال ـ ينظر في صفات اللّه، والقدرة الإلٰهية، والحضور الإلٰهي الكبير، وإلى اللّه بوصفها مصدر القيم والمؤسسات ـ ويماهي بينها وبين الجماعة بالنظر إلى التداخل والتدامج. أما الاتّساق بين السبب والمسبَّب فهو محفوظٌ عنده من خلال اجتماعيات الآثار والنتائج. وتبقى هناك مساحة فراغ بين العلة السوسيولوجية والأثر الديني: فالجماعة لا تزال هي الجماعة، ولم تصبح إلهاً. وبذلك فإنّ الاتّساق لا يعني الهوية الموحدة أو جعل اللّه والجماعة واحداً.

إنَّ رسالة علماء الدين النهائية تتمثل في المطالبة بالاتّساق. فإذا كانت الآثار دينية؛ فإنّ الأصول تكون دينية. ولا بد أن يكون هناك اتساقٌ بين الأصل والأثر.

ولنأخذ مثالاً من حقلٍ آخر؛ ففرويد يذهب إلى أنّ علاقة الإنسان المؤمن باللّه تشبه علاقته بوالده. إنه يذهب إلى أنّ مشاعر الإنسان نحو والده تسبق مشاعره نحو اللّه وتقودها، وهذا هو الشبه والاتساق بينها. لكن يبقى على دوركايم مثل فرويد أن يشرح هذا المسار من الوالد أو الجماعة إلى اللّه. أما الأبُ عند فرويد فإنه مثل الجماعة عند دوركايم، إنه شبيه اللّه وليس اللّه ذاته. وقد يشبه اللّه الإنسان، لكن ليس هناك إنسانٌ كلي القدرة وكلي الحضور وعصي على الموت. فاللّه هو «أبٌ» لكل العالم، وليس والد أُسرةٍ فحسْب. وقد يرجع مفهوم فتىً للّه إلى تصوره الخيالي في صِغَره عن والده، لكنْ ماذا بعد ذلك؟! فحتى عندما يذهب فرويد (1950 :147) «في العمق فإنّ اللّه ليس إلّا أباً متعالياً»، هو لا يزال يميّز بين الأب الإنساني، والأب المؤلَّه. وكلما أقام فرويد علائق وثيقة بين الأب واللّه؛ صارت مقاربته أكثر إقناعاً. لكنه مثل دوركايم وكل علماء الاجتماع، يضعون حدوداً لتلك الصلة، ويفعلون ذلك بينما هم يحاولون توثيق تلك العلائق. وأخيراً فإنّ الاتّساق لا يعني الهوية الواحدة.

ثنائية العقل والجسد:

إحدى السُبُل لإيضاح خطل مقاربة علماء الدين لمسألتي الأصل والوظيفة في الدين يمكن أن تكون بالمقارنة مع الموضوع الفلسفي الكبير في ثُنائية العقل والجسد. هناك أربعة احتمالات ممكنة للعلائق:

1 ـ إنّ العقل وحده هو الموجود، والجسد إنما هو وهم (المثاليون).

2 ـ أو إنّ الجسد وحده هو الحقيقي، وإنّ العقل (الروح) هو وهم (الماديون أو الاختزاليون).

3 ـ أو إنّ العقل والجسد والروح موجودة، لكنّ كلاً منها يعمل باستقلاليةٍ عن الآخر (التوازي).

4 ـ أو إنّ العقل والجسد والروح والمادة، كلها موجودة، وكلٌّ منها يؤثر في الآخر في ظروفٍ معينة (التداخل والتفاعل). وبمعنىً آخر فإنّ كلاً من العقل والجسد يؤثر في الآخر.

إنّ علماء الدين لا يمضون قُدُماً إلى الدرجة التي يمضي إليها المثاليون؛ أي إنّ الدين موجود، وإنّه لا وجود للعقل والمجتمع والثقافة. وإنما يفكرون في حلّي التوازي أو المادية / الاختزالية. ولا يشكّل التوازي بالنسبة لهم تهديداً؛ لأنه يحفظ الدين. ولذا يذهب علماء الدين إلى أنّ التهديد الحقيقي يأتي من جانب الماديين / الاختزاليين. وهم يردون على ذلك بأنّ الدين أمرٌ آخر غير العقل وغير المجتمع وغير الثقافة. وهم يحسبون دائماً موقف علماء الاجتماع مع الماديين. ويتجاهل علماء الدراسات الدينية مقاربة القائلين بالتداخل وتبادل التأثير والتأثر؛ فالقائلون بالتداخل والتبادل يؤمّنون للدين استقلاليةً جزئية؛ لكنهم لا يؤمّنون له العصمة. فمن جهة، لا يعمل القائلون بالتداخل كالاخترالييين الذين يجردون الدين عن أي تأثير في العقل والمجتمع والثقافة. وأعداء علماء الدين أمثال دوركايم وفرويد وماركس يمضون في الحقيقة باتجاه مقاربة التداخل والتشاكل وليس باتجاه الاختزالية والإقصاء. ولو أنهم انكروا الدين لما كان عليهم أن يبحثوا بشأنه. ولو أنهم عزلوا الدين لما كان بوسعهم أن يحسبوا له حساباً. فلأنّ دوركايم

وفرويد وماركس ما عادوا يختزلون الدين بالمجتمع والعقل والاقتصاد[1]، كما يفعل اختزاليو الفلاسفة بالنظر إلى الجسد دون الدين؛ فإنّ هؤلاء الثلاثة لا يدعون أنهم يقاربون الدين مقاربةً شاملة. بل يقولون: إنهم يتعرضون لتأثيراته في نطاق بحوثهم في أمورٍ أُخرى. بل أكثر من ذلك: هم يقولون: إنّ مقاربة التداخل والتفاعل تعني أنّ العقل والمجتمع والثقافة تؤثر في الدين بقدر ما يؤثر الدين فيها.

زمن ما بعد الحداثة:

إنَّ علماء الدين لا يمضون قُدُماً إلى الدرجة التي يمضي إليها المثاليون؛ أي إنّ الدين موجود، وإنّه لا وجود للعقل والمجتمع والثقافة. وإنما يفكرون في حلّي التوازي أو المادية/الاختزالية.

تبدو مقاربة مفكري ما بعد الحداثة ملائمة لعلماء الدراسات الدينية؛ لأنها تعارض التعميمات ومن ثم التنظيرات؛ لكنها في الحقيقة ليست كذلك. فعلماء الدين يعمّمون وينظِّرون مثلما يعمم وينظر علماء الاجتماع. وبخلاف باحثي زمن ما بعد الحداثة؛ فإنّ هؤلاء وأولئك يعدّون نظرياتهم عامةً وشاملةً وعالمية. أما دارسو ما بعد الحداثة فإنهم يذهبون إلى أنّ النظريات لا يمكن أن تكونَ شاملة. وهم ينتقدون المقاربات الأُخرى بطرائق لا يستطيع الآخرون إنكارها دائماً.

تتخذ ردود علماء ما بعد الحداثة في هجومها على النظرية عدة صيغ. إحدى هذه الصيغ تحاول أن تكشف عن أصول النظرية ـ الأصل التاريخي الزمني ـ. والفرضية هنا أنّ النظرية لا تظهر في زمنٍ معين فقط؛ بل إنها تصبح قاصرةً على ذلك الزمن. وفي حين أن كلاً منهم يعرف أنّ النظرية تظهر في زمن وظروف، فإنّ نقاد ما بعد الحداثة يذهبون إلى أنها تزول أيضاً بزوال تلك الظروف. لكن كيف يكون زمن ظهور النظرية مدعاةً لانتهائها في ذاك الزمن وبشكلٍ ضروري؟ إنّ هذا يعني منع

1 ـ الاختزالية تعني هنا الانكماشية الإلغائية. ولا تُعدّ الاعتقادات الدينية والممارسات هلوسة؛ فالهلوسة هي الادعاء أنّها تنتج أو توجدُ نفسَها.

المفكرين مـن التفكيـر والتنظيـر دون دواعٍ مقنعة. إنهم يريـدون جَعْل المفكرين مجرد مرآةٍ لزمنهم. ويمكن النظر فـي الحُجج لهذا الأمر في الدراسة المشهورة: Critial Terms for Religious Studies (Taylor, 1999).

أما الصيغة الأُخرى من صيغ الهجوم على النظرية فتأتي من دريدا Derrida؛ فعنده تبدو محدودية النظرية بوجود تيـارات مناقضة في النصوص التي تعرض النظرية ذاتها. وأبرز النماذج البـارزة لتفكيكية دريدا تتمثّل في العرض الرائع الذي يقدّمه توموكو ماسوزاوا Tomoko Masozawa في كتابه In Search of Dream time (1993)، فالعنوان الفرعي للكتاب The Quest for the Origin of Religion[1].

يرى ماسـوزاوا أنّ النظريات الكلاسـيكية للدين إنما تبحث عن التاريخ الأول لظهور الدين. وهي تمزج نظريات علماء الدين بالنظريات الاجتماعية، وتورد شـواهد علـى ذلك مـن عند دوركايـم وفرويـد وإلياد وموللـر. وفي مواجهتهم تدلّل علـى أنّ نصوصهم تنسـف أهدافهم. وذلك مثل شـخصيات بيراندللو، حيث تسـلب نصوصهم أهدافهم الحياتية. وعلى سـبيل المثال فإنّ تعريف دوركايم للمقـدَّس بوصفه المجتمع المثالي؛ فـإنّ هذا التقرير يجري نسْـفُه بالنظر إلى تكرر ظهـوره في كتـاب دوركايم: الصيـغ الأولية للحياة الدينية. وهناك تعريفٌ آخر: المقدس باعتباره مضاداً للدنيوي؛ ففرويد عندما ينسـب في كتاب (الطوطم والتابو) أصل الدين إلى ثـوران الأبناء على الآباء المسـتبدين؛ يعود فينقض هذا الرأي عندما يرى أنّ هذا الفعل التاريخي هو عبارة عـن فانتازيا أو توهـم. أما المنظّـرون المعاصرون الذيـن يمثّل لهم بإلياد، فإنهم يرون تارةً أنّ سـؤال أصل الدين لا يمكـن الإجابةُ عنه؛ لكنهم يقولون من جهةٍ أُخـرى: إنّ هـؤلاء المؤمنين يظلون مهجوسـين بالبحث عن أصول الأشـياء بما في ذلك الدين. ثم إنّ هذا البحث يجري إبطالُ إقناعيته بوضع أصول كل شيء خارج التاريخ، في زمنٍ أُسطوري، وينقضونه مرةً أُخرى أكثر من خلال الاعتماد على الأسطورة لأرخنتها، وعدِّ الماضي حاضراً.

والواقع أنّ استدلال ماسوزاوا فيه تجنٍّ؛ لأنّ المنظّرين الكلاسيكيين ـ كما

1 ـ البحث عن زمن الحُلُم، البحث عن أصل الدين.

سبق ـ لا يبحثون عن الأصل بقدر ما يبحثون عن التمظهر المتكرر في التاريخ. ففي آخر كتابه تقريباً **عن الصِيَغ الأولية للحياة الدينية**، يقول دوركايم:

إنّ هذه الدراسة تتخذ سبيلاً جرى اتخاذها من قبل، إنما في ظروفٍ جديدة وهي السؤال عن أصل الدين. وإذا كان المقصود بالأصل الظهور الأول للدين؛ فإنَّ السؤال لا يكون علمياً ألبتة، وينبغي نسيانه. فليست هناك لحظةٌ بدأ فيها الدين بالوجود. ومن ثم ليس من الضروري أن نشغل أنفسَنا بالتفكير والانتقال إلى هناك... بل إنّ المسألة التي نبحثها هي أمرٌ آخر تماماً. فنحن نحاول أن ندرس العوامل والأسباب الثابتة التي تقوم عليها الصيغ والممارسات دائماً (دوركايم 1965: 20).

يرى ماسوزاوا أنّ النظريات الكلاسيكية للدين إنما تبحث عن التاريخ الأول لظهور الدين، وهي تمزج نظريات علماء الدين بالنظريات الاجتماعية، وتورد شواهد على ذلك من عند دوركايم وفرويد وإلياد وموللر.

وحتى فرويد عندما يذهب في **الطوطم والتابو** إلى مدىً قريبٍ من بحث الأصل التاريخي للدين؛ إنما يبحث عن المرحلة الأولى لقيام الدين والأكثر من ذلك؛ فإنّ المنظرين الكلاسيكيين الذين كانوا يطرحون سؤالاً عن أصل الدين، كانوا في الوقت ذاته يبحثون عن وظيفة الدين، أو تكرر ظهوره وفعاليته. والمنظّرون المعاصرون يقومون بالشيء ذاته.

إنّ البحث عن عناصر غير متّسقة في النظريات حول الدين لا يعني تدميراً منتظماً لهذا المسعى. والأكثر من ذلك إنّ عناصر غير متسقة في نظريات الدين جرى الاعتراف بها من قبل. فعند دوركايم يبدو أحياناً أنّ المجتمع هو أصل الدين، في حين يبدو أحياناً أخرى أنّ الدين هو أصل المجتمع. بل إنّ فرويد نفسه يقول ساخراً: إنّ مقولاته في **الطوطم والتابو** تختلف عن مقولاته في **مستقبل وهم**. وقد يكون هناك نوعٌ من السخرية السوداء؛ لكنّ إلياد ـ الذي يهجر البحث عن الأصل التاريخي للدين ـ يعود في نصوصٍ أُخرى إلى الأصل التاريخي أو ما قبل التاريخي لكل شيء في هذا العالم (بما في ذلك الدين).

إنّ ماسوزاوا يبدو ما بعد حداثي في الاستنتاج الذي يصل إليه؛ أي إنّ البحث عن الأصل التاريخي للدين ينبغي أن يُترك، في حين يظل هذا السؤال يشغله هو نفسه. إنّ رفض البحث في الأصل التاريخي كان المقصود به تفكيك الجذور الإبستمولوجية للمسألة. إنّ دراسة الدين ينبغي أن تدرك خطوطها المحتملة التي لا يمكن تجاوُزُها.

لكنْ لنفترض أنّ النظريات الكلاسيكية في سؤالها عن أصل الدين تاريخياً قد فشلت، فماذا بعد؟ ألن يجرؤ المنظّرون اللاحقون على المحاولة؟ وهل تكون المحاولات الفاشلة السابقة حائلاً دون محاولاتٍ جديدة؟ وهل يصبح البحث عن الأصل التاريخي للدين غير ممكن، أو الذي يتضح أنه صعبٌ وليس مستحيلاً؟!

إنّ رفض النظرية في الأصول تُعدُّ عند ما بعد الحداثيين إلى فوكو Foucault. هنا تصبح سياسات النهايات القصوى هي المطلوبة، بحيث يقال: إنّ استعمال النظرية ينقض النظرية. وهذا التكتيك يرتكب خطأً الخطل الوظيفي، وهو النقيضُ للخطل الأساسي أو المبدئي. وتشكّل محاولة Russel McCutcheon في كتابه: صناعة الدين (1996) التطبيق الأكثر جدّية لرؤية فوكو. وبخلاف ماسوزاوا الذي يرفض كل النظريات؛ فإنّ McCutcheon يهاجم نظرية علماء الدين فحسب. وليس هناك شيء ما بعد حداثي في رؤيته التي تركّز انتقاداتها على إلياد. فالباحث يرى أنّ إلياد عندما يقصر الدين على إرضاء الحاجات الدينية؛ ينكر الاحتياجات غير الدينية، وبذلك فإنه يعزلُ الدين عن الحياة. وهو هنا ليس فوكوياً بقدر ما هو ماركسي، عندما يتابع أنّ الدين ظهر لتقديس الاستبداد، من مثل استعمال أسطورة الأصل في عدم المساواة، لتبرير استمرار التمييز وتخليده. وهكذا فإنّ ماكتشيون لا يتابع فوكو في ملاحقة الدين بقدر ما يريد إبطال نظريات علماء الدين. فهو لا ينقد نظرية إلياد لتركيزها على العوامل الدينية في ظهور الدين وفعاليته؛ بل لأنه يعتقد بأنّ إلياد يوافق على النتائج السياسية للدين أياً تكن مناحيها. وهو ينكر أنّ النتائج السياسية ما كانت مقصودة. إنه يأخذ على إلياد تحالفه مع «الحرس الحديدي» في رومانيا، ليستنتج أنّ

الرجل ـ في تأكيده على العوامل الدينية في الدين ـ إنما يريد أن يتجاهل كم أنّ الدين هو دنيوي وسياسي في الحقيقة أو يمكن أن يكون. وبحسب هذا الانتقاد؛ فإنّ علماء الدين عندما يركّزون على دينية الدين إنما «يصنعون» أو «يركّبون» نظريةً ليس همّها إثبات استقلالية العامل الديني؛ بل لكي يهربوا من الاعتراف بالأصل السياسي والوظيفة السياسية للدين. بل إنّ ماكتشيون يضيف أنّ علماء الدين إنما يصطنعون نظريةً للدين لإفادة أنفسهم؛ لكي يصبحوا تخصصاً، ولكي تكون لهم وظائف؛ لأنّ المعرفة قوة وسلطة، كما ذهب لذلك السوفسطائيون في القرن الخامس.

إنَّ علماءِ الدين عندما يركّزون على دينية الدين إنما «يصنعون» أو «يركّبون» نظريةً ليس همّها إثبات استقلالية العامل الديني؛ بل لكي يهربوا من الاعتراف بالأصل السياسي والوظيفة السياسية للدين.

وبقدر ما كان ماكتشيون محطِّماً للأيقونات، قد عانى من قصور عدم القدرة على الإثبات. إنّ على الباحث أن يوجد أكثر من إثبات أنّ الدين يملك جانباً سياسياً. وما استطاع الرجل أن يورد أكثر من أمثلةٍ محدودة. لقد كان عليه أن يدرس كل آثار الدين غير السياسية. والآثار غير السياسية يمكن عندها ـ كما بالنسبة لماكس فيبر وكما في كل أمرٍ آخر في العالم ـ أن يجري توقُّعُها أو عدم توقعها. وقد أثبت فيبر أنّ تلك الآثار يمكن أن تحدث مُصادفةً ودون قصد. وبدلاً من أن يحاول إثبات الآثار السياسية الممكنة للدين، يريد أن يستبدل هذه الفرضية بكل النظريات الأُخرى، التي اعترف أصحابها ويعترفون أنها قاصرةٌ عن الإحاطة بالظاهرة الدينية. وهكذا فإنّ تحيز ماكتشيون وتعصبه فاق حتى بعض علماء الدين. فنحن نعلم أنّ بعض هؤلاء ما زعم أن الدين أصلاً ووظيفةً هو ظاهرةٌ دينيةٌ حصراً.

وكما في حالة المقاربة ما بعد الحداثية؛ فإنّ ماكتشيون يربط نقائضه بمعارضته النظرية والتنظير مرةً واحدة. وبينما تجعل نظرية علماء الدين الأديان كلّها ذات صبغةٍ واحدة؛ فإنّ عدّ الدين ظاهرةً وعملاً سياسياً يجعل الأديان مختلفة اختلافاً شاسعاً. وبذلك يستحيل وضع نظريةٍ لها. يركّز ماكتشيون على «السياقية» في الدين. وهذا يعني ربط الدين بالظروف

المادية والسياسية التي ظهر خلالها. وهذا يجعل الأديان مختلفة باختلاف الظروف والسياقات. لكنّ تأكيده على الأصل السياسي والوظيفة السياسية للدين يعود إلى جعل الأديان كلها واحداً. وبذلك فبدلاً من شمولية نظرية علماء الدين الروحية، تظهر عنده شموليةٌ ماديةٌ تضم الأديان كلها.

إنّ النقد ما بعد الحداثي لنظريات الدين يظهر جهلاً بالفلسفات المعاصرة، والعلوم الاجتماعية، ونظرية العلوم الطبيعية. وبذلك يغيب في هذا النقد النظر إلى القضايا المنطقية من مثل القياس والنسبية والسفسطة. والغائب أيضاً البدائل الأُخرى التي صارت معروفةً في الفهم العلمي، بحسب ما وصل إليه Carl Hempel الذي ذكر إمكانية عدة شروحٍ لأي مسألة. فعند مفكري ما بعد الحداثة هناك إنكارٌ لكل تنظير، وعلى أُسسٍ غير منطقيةٍ، وكل ذلك ـ ويا للعجب ـ تحت راية شعار: أننا نعيش في عالم ما بعد الحداثة!

في أعمال كُتّاب ما بعد الحداثة عن الدين، لا نجد مناقشةً للنظرية المعاصرة في سوسيولوجيا العلم. وعلى سبيل المثال أعمال أساتذة جامعة Edinburgh من مثل David Bloor (1991) و Barry Barnes و Steven Shapin (= البرنامج القوي)، وهي التي تركّز على سياقية أو تسييق النظريات. وبحسب هذا البرنامج فإنّ كل إيمان أو حقيقة أو عقلانية إنما ينبغي أن تُدرس سوسيولوجياً وليس من الناحية الفكرية. فعندما يتجاهل ماكتشيون ونظراؤه كل شيء، ويقصرون جهودهم على مسائل الأصل والوظيفة، أو يخلطون بين هذه المسائل؛ فإنّ سوسيولوجيي إدينبورغ يميّزون بين المسائل ويتأملون مسألة الحقيقة ومسائل الأصل والوظيفة، ويذهبون إلى أنّ كل تقييم للنظريات العلمية ينفرض من جانب فاعلين من غير ذوي التوجّه الفكري. الإبستمولوجيا تصبح سوسيولوجيا. وجرأة هؤلاء من غير مقولات ما بعد الحداثة، تجعل من المقاربة ما بعد الحداثية بشأن التنظير حول الدين مصطنعة.

وهكذا فإنّ التنظير حول الدين من جانب علماء الدين أو علماء الاجتماع يبقى آمناً من هجمات مفكري ما بعد الحداثة. كما أنّ التنظير من جانب علماء الاجتماع حول الدين يبقى هو الأكثر وروداً بغض النظر عن هجمات علماء الدين. ولذا يكون على علماء الاجتماع أن يتابعوا بحوثهم التي تقدّم فهماً عميقاً للدين.

مبدأ «الدين»:

إنّ المســألة التي عادت للحضور في العقود الأخيرة هي مســألة المصطلح، مصطلح الدين. وقد كان الســؤال تقليدياً هل يمكن إيجاد تعاريف للدين تشــمل كل الحالات؟ إنّ الصعوبة في هذه العملية أنــه أياً يكن الذي يقوم بوضع تعريف للدين، سوف يرفض الحالات التي لا يعدّها ملائمةً للمعالم التي حدّدها. إنّ هذا الاعتراض يدعو للتســاؤل بالفعل؛ لأنه يشــكّك أكثر مما يؤيــد بالطبع التعاريف السائدة. وفي الوقت نفســه، يثير التســاؤل أيضاً جدوى التعريف المبدئي؛ لأنه يحتاج إلى بعــض التحديدات التي ينبغــي إقرارها أولاً. ولا تــزال النقاشــات مســتمرةً وإن دارت في دائــرة، علماً أنّ الأعمــال الكبرى التــي دارت حول الدين مثل كتــاب Tylor الثقافــة البدائية (1871)، وكتاب دوركايم: الصيــغ الأولية للدين (1912) تبدأ بنقــد التعريفــات الســائدة للديــن، وفــي الغالب بوصفها ضيقة الأفق، أو أنها تدور حول نفسها.

إنَّ التنظير حول الدين من جانب علماء الدين أو علماء الاجتماع يبقى آمناً من هجمات مفكري ما بعد الحداثة، كما أنّ التنظير من جانب علماء الاجتماع حول الدين يبقى هو الأكثر وروداً بغض النظر عن هجمات علماء الدين.

إنّ هذا العائق التقليدي لمبدأ الدين أو نظريته تبعه عائقٌ آخر، صنعه زمن مــا بعد الحداثة. أولى صيغ هــذا الاعتــراض هــو الســؤال عــن الزمان والمكان؛ لأن التعريف يكون محدوداً بظروفهما. وكتــاب Daniel Dubuisson: The Western Construction of Religion (2003)[1] هو أفضل الأمثلة على ذلك.

إنّ مقاربة دوبويســون يمكن مقارنتها بكتابٍ يعاكسها وصدر قبل ذلك بعقدٍ واحدٍ؛ والذي كان مؤلفــه J. Samuel Preus: Explaining Religion (1987) يرى أن تعريف الدين الســائد ممتاز، ويمكن مدُّه إلى حالاتٍ جديــدة. عند برويس إن «الدين» بخصائصه المعروفة يتناول ظاهرةً عالميةً. بينما يريد دوبويســون أن يتحدى عالمية التعريف والظاهرة؛ وقد كان برويس يرى أنّ الظاهرة والتعريف كليهما اكتسبا مبررات الشــمول والعالمية. وفي حين يرى دوبويسون أنّ تحديد

1 صدر بالفرنسية عام 1998.

الظاهرة لا يتجاوز المسيحية ولذلك لا يمكن القول بشموله، فإنّ برويس يذهب إلى أنّ القواعد التي قامت عليها الظاهرة وتعريفاتها جعلتها تشمل كل الأديان بما في ذلك المسيحية. وفي حين يحتقر دوبويسون دراسة العلوم الاجتماعية للدين بوصفها لاهوتاً مقنَّعاً؛ فإنّ برويس يثني على مقاربة العلوم الاجتماعية للدين بسبب أخرجته من إسار اللاهوت. يتتبع برويس خطوةً خطوةً ظهور مقولة علم الاجتماع بشأن الدين خارج البحث اللاهوتي. وفي البداية فإنّ كل الأديان دُرست بالنظر إلى آثارها الدينية (Bodin, Herbert, of Cherbury). ثم جرى حسبان كل الأديان ـ باستثناء المسيحية أو المسيحية واليهودية ـ ذات طبيعة دنيوية (Fontenelle, Vico). وأخيراً جرى بالنظر إلى كل الأديان ـ بما في ذلك المسيحية ـ بوصفها ذات آثار غير دينية (هيوم، تايلور، كومت، دوركايم، فرويد). وهكذا فإنّ المقولة السوسيولوجية بشأن الدين اكتملت، وإن تكن في حاجةٍ دائماً للمراجعة.

يرى برويس أنّ العلوم الاجتماعية باعتمادها المقاربة المقارنة تجاوزت المركزية المسيحية، وتوصلت إلى عدّ الظاهرة الدينية ظاهرةً عالميةً تقف فيها الأديان على قدم المساواة؛ وذلك لأنّ الاعتراف بمبدأ الدين أو مقولته أو ظاهرته أفضى إلى السماح بشرح الدين أو فهمه على أساسٍ علمي وعالمي. وبكلماتٍ أخرى، فإنّ المقاربة المقارنة جعلت من الممكن التنظير للدين. أما عند دوبويسون فما كان هناك أي تقدّم، ولذلك لا حاجة للاحتفال بمتغيراتٍ علمية من أي نوع. ويتابع دوبويسون ـ الذي لا يذكر برويس ـ أنّ أولئك الذين رأوا أنفسهم قد تجاوزوا المسبَقات لم يتجاوزوها حقاً. فاللاهوت ظلَّ هو الذي يحدّد جدول الأعمال في دراسة الدين. ولذا فإنّ المطلوب علمياً إلغاء مقولة الدين بحد ذاته. ويبدأُ دوبويسون أطروحته التفكيكية بإبراز ثلاثة أسئلة:

- أليست المسيحية هي الصيغة التي استعارها الغرب، من أمرٍ كان موجوداً دائماً في مكانٍ آخر، إن لم يكن في كل مكان، والمعني به الظاهرة الدينية؟

- وبوصفها ابنةً شرعيةً للمسيحية، ألم تكن أوروبا أو الحضارة الغربية بدورهما مترابطتين، ومن ثم تكون المسيحية إنتاجاً غربياً أصيلاً؟
- أوَلا ينبغي لنا أن نمضي قُدُماً ونسأل ما إذا كان الدين هو من أخصّ خصائص الغرب، فقد شارك في صنع هويته وفي تطويرها. وقد أسهم في الوقت نفسه في صنع رؤيته للبشر والعالم؟

وقد أجاب دوبويسون على السؤال الأول بـ(لا)، وعلى السؤالين الثاني والثالث بـ(نعم). ولكي يكون موقفه واضحاً نورد بعض الاقتباسات:

يرى برويس أنّ العلوم الاجتماعية باعتمادها المقاربة المقارنة تجاوزت المركزية المسيحية، وتوصلت إلى عدّ الظاهرة الدينية ظاهرةً عالميةً تقف فيها الأديان على قدم المساواة.

إنّ أيَّ مصطلحٍ نختاره يحمل السمات الغربية. ولنذكر رؤية العالم، أو الكوزموغرافيا أو الرؤية أو تمثيل العالم.. الخ. إنّ الواقع يبقى أنّ كل المفاهيم الشاملة للعالم، كل اليوتوبيات، كل الحركات المسيانية، كل اللاهوتيات، كل العوالم المتخيَّلة، صنعها أو أنتجها الغرب (وحاول فرضها على الآخرين). وقد كانت هذه الانطباعات والأفهام تؤخذ كنماذج أو موديلات للإعجاب أو الحسد أو الكراهية أو التقليد أو التحريف أو الإنكار. وقد جرى رفع هذه الرؤى من جانب الدين المسيحي لتظهر بوصفها تعرض أنموذجاً كاملاً متكاملاً للسيطرة والاستيلاء على العالم (Dubuisson 2003: 37-38).

إنّ دعوى دوبويسون تطرح عدة تساؤلات. فإذا كان ادعاء الرجل صحيحاً أنّ المسيحية كانت وراء التصورات عن أديان العالم وثقافاته لدى الغرب، فلماذا اختلف علماء الاجتماع الاختلاف الشديد بشأنها، وبشأن مفهوم الدين؟ وكيف يكون صحيحاً ما يقوله دوبويسون إذا كانت تعريفات الدين مختلفةً إلى هذا الحد فيما بين المفكرين الغربيين؟ وإذا كانت المسيحية هي الأساس في تصورات الدين لدى الغربيين، فكيف اتسعت رؤيتهم للاعتراف بالديانات الأُخرى؟ إنّ المفهوم أنه إذا كانت الرؤية خاصةً

وحصريةً إلى هذا الحدّ بشأن الدين، فكيف ترى ديناً آخر، بل مئات من الأديان؟ وكما سبق لبرويس أن قال: إذا كانت المسيحية أساس التصورات عن الدين، فلماذا قضى العلماء أزمنةً للوصول إلى تعريف أو تعاريف للدين ما دام الأساسُ واحداً؟ وعلى الشاكلة نفسها: إذا كان مفهوم الدين مؤسَّساً على دينٍ واحدٍ، فلماذا هذا الاختلاف الشاسع بين العلماء على نوعية الدين، وعلى مراحله؟ فـTylor يرى أنّ ديانات البدائيين مادية ويسهل فهمها وغير أخلاقية، مثل العلوم الطبيعية، وأنّ الديانات الحديثة لا تشبه العلوم الطبيعية وهي أخلاقية وروحانية. وذهب دوركايم إلى أنّ التغيير من الميكانيكية إلى العضوية غيَّر أيضاً من طبيعة الدين. وذهب ماكس فيبر إلى أنّ الديانات البدائية والسحرية لديها آلهة قليلة ولا كهنة لديها ولا أخلاقيات ولا ميتافيزيقا ولا أنبياء، وهي مهتمة بالاحتياجات المباشرة. وأنّ الديانات العليا لديها آلهة وكهان وأنبياء وأخلاقيات وميتافيريقا، وهي تعمل على اكتمال المعنى. فكيف يكون هؤلاء العلماء مهتمين فقط بعالمية التصورات المسيحية الغربية عن الدين؟

ولا بدَّ من القول ـ ولصالح دوبويسون ـ: إنه في موقفه ما بعد الحداثي لا يهدف إلى إزالة كل المقولات والمشابهات؛ لكنه ـ وعندما يرفض مبدأ أو مقولة **الدين** ـ يشبه من حيث لا يقصد وجهة نظر أولئك الذين يركّزون على الخصوصيات وعلى التفوق والحصرية في مواجهة علماء الدين المقارن. يقول دوبويسون بطريقة خطابية: «هل تكون مخاطبة الإنسان المتدين ـ مثل الراهب البندكتي أو الأوغور الروماني أو التونغوس الشاماني ـ للعالم الروحاني تبيح لنا أن نتحدث عن الظاهرة الدينية الشاملة الواحدة؟» (Dubuisson 2003: 13).

إنّ هذه الحجة فيها شيء من العبثية الرافضة؛ فبالفعل لا تشير الاختلافات إلى التشابهات، كما أنّ التشابهات لا تُلغي الاختلافات. وقد تكون هناك اختلافاتٌ على السطح تبرز تحتها مشابهات، والعكس. ومن النوعيات المعروضة للظاهرة أو الظواهر نستطيع بالمقارنة عدّ الاختلافات أو التشابهات عَرَضية، دون أن يعني ذلك تجاهُل المعالم الرئيسة للظاهرة واختلافها عن

الظواهر الأُخرى. إنّ المهاجر إلى بلدٍ جديدٍ تفجـؤه الاختلافات والفروق بين ما اعتاد عليه وما يشـاهده لأول وهلـة. ثم مع الوقت يلاحظ التشـابهات. إنّ الاختلافات الظاهرة يمكن أن تكشف عن مُشابهاتٍ ضمنيةٍ واسعة.

على أنّ المشـابهات مهما بلغ عمقها لا تعني توحّد الهويات. فالمشابهات تعني مشابهات فحسب؛ ذلك أنّ المشابهات تظل تسمح بالاختلافات، وبالذات عندما يصل الأمر إلى الحدود التي لا تسـمح بغلبة التشابهات. لا أحد يدّعي أن المسيحية تتماهى مع البوذية، أو أنّ المسيحية في زمانٍ معين هي نفسها المسـيحية في زمنٍ آخر. بـل المقصـود أنّ الدينين يظـلّان قابلين لعدّهما داخلَين في مقولة الديـن، ويمكن التعامل معهما على هذا الأساس.

إنَّ المهاجر إلى بلدٍ جديدٍ تفجؤه الاختلافات والفروق بين ما اعتاد عليه وما يشاهده لأول وهلة. ثم مع الوقت يلاحظ التشابهات. إنّ الاختلافات الظاهرة يمكن أن تكشف عن مُشابهاتٍ ضمنيةٍ واسعة.

وأخيـراً، ما هـي قـوة الادعاء الـذي رفعه دوبويسـون وآخرون عديـدون؛ أنّ مقولـة الدين ذاتها مركبـة أو مصنوعة؟ وما هـي البدائل في حال سقوط المقولة؟

إذا لم تكن مقولة الدين حاضرةً منذ وجود الإنسان على هذه الأرض، فلا شكّ أنها مصنوعة. وبالطبع إنّ كانت قد صُنعت أو رُكّبت ففي زمانٍ معين. إنما أليسـت مقولات دوبويسـون والآخرين مصنوعـةً أيضـاً؟ إنّ المراد هنا ليـس خصوصية هذا الأصـل أو ذاك، وإنما مدى قدرة النظرية على الانطبـاق بما يتجاوز أصلها. وآليّاً عندما يجري تحديـد الانطباق بزمانٍ ومكانٍ؛ فـإنّ معنى ذلك ارتكاب الخطـل المبدئي. إنه يعني تحويل الاكتشـاف إلى اختـراع. ولننظر في مثلٍ عام. فرويد يعمِّم اسـتنتاجاته استناداً إلى حالة نسـاء يهوديات من الطبقة الوسطى في ڤيينا في مطلع القرن العشـرين. فهل يظلُّ تعميمه صالحاً رغم تغير الظروف؟ إنّ القول بالإطلاق أنّ الأصل يدور حول ذاته زماناً ومكاناً ولا يتجاوزهما يعني أنّ النظريـة ـ أي نظرية ـ هي وهمٌ من الوهم. وهكذا يكون على دوبويسون أن يبرهن، ولا يقتصر على طرح الادعاء أنّ تاريخ الأديان كان



اختراعاً مركباً مرتبطاً بالأفكار السائدة في ذلك الوقت؛ أي النصف الثاني من القرن التاسع عشر (Dubuisson 2003: 147).

إنّ بين الأعمال العلمية الأكثر شهرة والتي تحاول البرهنة على هذا الادعاء كتابي طلال أسد: أنساب الدين (1993)، وتكون العلماني (2003). وكتابي تيموثي فيتزجرالد: أيديولوجيا الدراسات الدينية (2000)، وخطابٌ في الحضارة والبربرية (2007). وأخيراً كتاب ريتشارد كينغ: الاستشراق والدين (1999). وهناك اختلافاتٌ بين هؤلاء المؤلفين؛ فطلال أسد يتبع فوكو. وفيتزجرالد يتبع إدوارد سعيد. وكينغ يتبع الاثنين، وكذلك أسد. بَيْدَ أنّ كلاً من هؤلاء لا يخلو كلامه من نقدٍ لمن يتبعه. فيتزجرالد ينصبُّ نقده على الدراسات الدينية التي يريد استبدال «الدراسات الثقافية» بها. وأسد ينصبُّ نقده على مقولة الدين. وكينغ ينصب اهتمامه على الديانات الهندية التي يرى أنّ الاستشراق صنع مقولاتها. بَيْدَ أنّ هؤلاء الثلاثة يتفقون على النظر إلى المعرفة، معرفة الدين، قوةً أو سلطة. وهذا الخط يستمد جذره من فوكو. وكينغ هو الأكثر تصريحاً بالعودة لفوكو، ويمكن اتخاذه مثالاً لغيره. يبدأ كينغ بمصطلح «الروحاني» mystical ذاهباً إلى أنّ هذه المقولة هي مثل مقولة الدين «تركيب أو اصطناع اجتماعي». والمصطلح هذا له طبيعةٌ متغيّرة؛ فالمعنى يعكس الزمان والمكان الذي ظهرت فيه أصوله، ولا يمكن أن يعبر عن كل الأزمنة والأمكنة، إضافةً إلى أنه ما كان أبداً أكاديمياً خالصاً، بل كانت له أصول وتداعيات سياسية (King 1999: 9-10) وإذا قيل له: إنه في الأزمنة الحديثة فإنّ مصطلح «الروحانية» يعني أنه ليس من هذا العالم، وأنه غير سياسي، فهو يجيب: إنّ اعتباره غير سياسي هو قرارٌ سياسيٌّ أيضاً!

ويذهب King متبعاً في ذلك سعيد في الاستشراق إلى الهند؛ فهو يزعم أنّ الديانات الهندية جُمعت في الهندوسية، وقيل: إنها روحانية فوضوية وغير فعّالة، وإنها تعكس روحاً سلبيةً غير منتجة، ويبرر ذلك استعمار الهند!

أما توموكو ماسوزاوا في اختراع الديانات العالمية (2003) فتذهب إلى أنه في القرن التاسع كانت الديانات المعترف بها لدى الغربيين أربعاً:

المسيحية؛ واليهودية، والبوذية، والإسلام (أو المحمدية)، أما العقائد الأُخرى فسميت وثنية أو إحيائية أو متعددة الآلهة. ثم جرى تحدي هذا التقسيم في القرن التاسع عشر أيضاً فقيل بتعدد الديانات أو الديانات العالمية. وصارت تلك الديانات عشرات. ولا ترى ماسوزاوا أنّ هذا المصطلح (= الديانات العالمية) ينم عن الاعتراف بالتعددية والمساواة وعدم حصرية الحقيقة. بل ترى أنّ المراد به الاحتفاظ بتفرد المسيحية (Masuzawa 2003: 13). ومع أنّ ماسوزاوا تعترف بأنّ القول بالتعددية الدينية سببه المنهج المقارن؛ لكنها لا ترى أنّ ذلك أدى إلى زوال المركزية المسيحية أو المركزية الأوروبية، بل جرى دعم ذلك كله من طرفٍ خفي: «إنّ اللاهوت المقارن لا يعني التقليل من شأن التفرد والسلطة الأوحدية للمسيحية» (2003: 81). وهي تخصص فصولاً للبوذية والإسلام، لتُظهر التعامل الخاصّ بوصفهما يهددان المسيحية. والدليل على أنّ التفرد ظلَّ سائداً ضمنياً في نظرها تلك الحلول التحايلية التي ظهرت نتيجة قسمة اللغات والبشر إلى آرية أو هندو ـ أوروبية، وسامية. فالمسيحية ذات أصول يهودية (أي سامية). ولذلك كان لا بدَّ من القول: إنها تهلينت. ثم قيل في القرن العشرين: إنّ اليهودية تهلينت أو تأوربت أيضاً، فصار الإسلام هو الديانة السامية الباقية.

تذهب توموكو ماسوزاوا في اختراع الديانات العالمية (2003) إلى أنه في القرن التاسع كانت الديانات المعترف بها لدى الغربيين أربعاً: المسيحية؛ واليهودية، والبوذية، والإسلام (أو المحمدية)، أما العقائد الأُخرى فسميت وثنية أو إحيائية أو متعددة الآلهة.

إنّ كل هذه الدعاوى تثير أسئلةً أكثر مما تطرح أجوبةً مقنعة أو مقارنة. وباختصار فإنّ كل الجداليات التي دارت وتدور من أجل الإرغام على هجران مقولة (الدين والروحانية والديانات العالمية) تظل دون المستوى الذي يطرح إشكاليات علمية حقيقية. فهذه الدعاوى ما بعد الحداثية ـ رغم شراستها النقدية ـ تظلُّ أقلَّ إقناعاً وجديةً مما يزعمه أنصارُها لها.